

Grammaire humaine, grammaire cosmique. Vers une sémiose de la révélation

CHRISTIAN TAMAS

Université «Alexandru Ioan Cuza» de Iasi
IBC Cambridge, England

Abstract

Depuis la révélation coranique et l'apparition de l'islam, les arabes ont considéré leur langue une langue sacrée. C'est une acception qui dépasse les acceptions habituelles portant sur les langues auxquelles on attribue des fonctions reliées au culte, tel que le latin, le grec ancien, l'hébreu etc., car son caractère a été en premier lieu déterminé par le fait qu'elle a été regardée comme réceptacle et véhicule du message divin transmis à l'homme. Mais au-delà des croyances et des interprétations, est-ce qu'on peut vraiment retrouver les traces d'une «grammaire divine» dans la réalité d'une langue? À part le soukouna («silence» en arabe), le signe graphique qui marque l'absence d'une voyelle et qui, utilisé consécutivement, rendrait impossible la communication, dont le signifié se prête à un grand et varié registre d'interprétations, il y a aussi l'article défini (al), le seul dans la langue arabe, qui, à part son rôle de déterminer, de définir, d'individualiser les mots qu'ils accompagne, semble dépasser, à un second niveau de signification, le cadre de la grammaire, en évoquant l'ancien nom de la Divinité suprême, El, chez les hébreux, ou Il (Al) chez les autres peuples sémitiques. Placé par les habitants de la Péninsule Arabe au début des signifiants dénotant les noms attribués à la Divinité (Ilumquh, «Dieu est la puissance», chez les sabéens, Alilat chez les autres habitants de la Péninsule ou, plus tard, Allah), l'article défini en tant que marque de la présence divine devient l'opposé du soukouna, du silence qui renferme en soi les signifiés du message transformés en discours oral et en écriture. Bien qu'opposés du point de vue formel, les deux éléments se déterminent réciproquement en tant que clés de codage/décodage du message, transformant le signe en symbole et transférant au niveau tangible de la langue, de l'écriture, les jeux de l'absence et de la présence qui transcendent, en la déterminant, la compréhension humaine.

Depuis la révélation coranique et l'apparition de l'islam, les arabes ont considéré leur langue comme une langue sacrée. C'est une acception qui dépasse les acceptions habituelles portant sur les langues auxquelles on attribue des fonctions reliées au culte, tel que le latin, le grec ancien, l'hébreu etc., car son caractère a été en premier lieu déterminé par le fait qu'elle a été regardée comme réceptacle et véhicule du message divin transmis à l'homme. Mais au-delà des croyances et des interprétations, est-ce qu'on peut vraiment retrouver les traces d'une « grammaire divine » dans la réalité d'une langue? À part le *sukūn* (°), « silence », « quiétude », « calme », « tranquillité », « paix » en arabe, signe graphique qui marque une pause de lecture, en l'absence des signes de ponctuation, et aussi l'absence d'une voyelle à l'intérieur du mot, et dont le signifié se prête à un grand et varié registre d'interprétations, il y a aussi l'article défini *'al* (ال), le seul dans la langue arabe, qui, à part son rôle de déterminer, de définir, d'individualiser les mots qu'ils accompagne, semble dépasser, à un second niveau de signification, le cadre de la grammaire, en évoquant l'ancien nom de la Divinité suprême, *El*, *Il* ou *Al* chez les peuples sémitiques.

Placé par les habitants de la Péninsule Arabe au début des signifiants dénotant les noms attribués à la Divinité (*Ilumquh*, « Dieu est la puissance », chez les sabéens, *Alilat*, chez les autres habitants de la Péninsule ou, plus tard, *Allah*), l'article défini, en tant que marque de la présence divine, devient l'opposé apparent du *sukūn*, du silence qui renferme en soi les signifiés du message transformés en discours oral et en écriture. Bien qu'opposés du point de vue formel, les deux éléments se déterminent réciproquement en tant que clés de codage/décodage du message, transformant le signe en symbole et transférant au niveau tangible de la langue, de l'écriture, les jeux de l'absence et de la présence qui transcendent, en la déterminant, la compréhension humaine.

1. LE DIEU DES SÉMITES

1.1 Étymologies

Les hébreux appelaient Dieu *Elohim*. Les auteurs hébreux anciens tout comme les auteurs ecclésiastiques de la première période du christianisme sont d'accord avec beaucoup de savants modernes qui considèrent le nom *Elohim* comme dérivé de *El*, bien que les opinions diffèrent en ce qui concerne la méthode de dérivation. Ellis (2004 :14), avance la théorie selon laquelle, dans l'Ancien Testament, *Elohim* ou *Elahim* serait le pluriel du nom propre *Elah* ou *Allah*. Buhl (1921 : 41) au contraire, considérait *Elohim* comme un augmentatif dérivé du nom *El*. Mais à part les détails, les deux auteurs sont d'accord que dans l'hébreu ancien le seul mot utilisé pour Dieu était *El* avec le pluriel *Elohim*. Même s'il y a des auteurs selon lesquels *Elohim* et *Eloah* ne représentent pas des dérivations du nom *El*, on ne peut pas ignorer la similitude entre *Elohim*, avec sa variante *Aleim* (pluriel de *Eloha*) et *Eloah*, tous ces noms semblant empruntés à l'aramaïque (*alaha*) en tant que formes prolongées du terme *El* ou *Al*.

Dans les écritures sémitiques anciennes, la Divinité était mentionnée sous le nom de *Il* ou *El* et, si on regarde de plus proche, on peut facilement reconnaître cet appellatif transformé en article défini dans les noms de plusieurs déités sémitiques, tel que *Ilumquh* (*Il-umquh*, « Le dieu de la tempête »), *Alilat* (*Al-ilat*, « La Déesse ») ou *Elioun* (*El-lioun*, « Le plus haut Dieu

du Ciel »), ce dernier terme étant introduit à Salem, au sud de la Palestine, par Machiventa Melchizédek, personnage étrange appartenant aux temps pré-abrahamiques qui, selon la légende, est descendu du ciel, est entré dans la tente d'un pasteur chaldéen appelé Amdon et lui a dit « Je suis Machiaventa Melchidesec, prêtre d'El-lioun, Le Plus Haut, le seul et l'unique Dieu ».

Si on tient compte de l'origine phénicienne des alphabets grec, hébreu, latin, arabe etc., il est possible qu'on retrouve le nom du dieu phénicien *Elioun* (ou *El*, « le Très Haut ») aussi dans la première syllabe du nom de la lettre grecque *alpha*.

La même chose est valable dans le cas d'*Allah*, « le Dieu », nom formé par la juxtaposition de l'article défini arabe *al* (ال) et du substantif *'ilaha* (إله), dieu. Il est possible pourtant que le nom provienne directement de l'aramaïque *'alaha*, Dieu, tenant compte de la vocalisation alternative du alif initial avec la voyelle « a » ou « i ».

1.2 Allah. Deux niveaux de signification

Si, apparemment, les faits sont tout à fait évidents, il est intéressant d'observer comment le nom du Dieu unique, *Al* (*El* ou *Il*) est arrivé à se « dédoubler » du point de vue sémantique et à transférer la question dans le champs de la sémiose cosmique. Ainsi, tout comme *Al*, unique dans sa dimension transcendantale, est l'origine, le facteur déterminant de toute la création et le garant de l'ordre macrocosmique, aussi le *al* en tant qu'article unique dans la langue arabe, représente le seul élément déterminant et le « garant » de l'ordre microcosmique des mots. Outre cela, pour continuer cette comparaison, tout comme le Dieu unique, *Al*, est étroitement lié aux éléments de sa création qu'il détermine et précède, aussi l'article, *al*, est lié aux éléments lexicaux qu'il détermine et précède à son tour. Cette particularité concernant la position de l'article défini qui précède toujours le nom qu'il détermine et auquel il est toujours lié du point de vue graphique et phonétique ouvre les portes de la grammaire humaine vers la grammaire cosmique.

Bien que, du point de vue étymologique, le terme Coran (القرآن — *al-qur'ān*) — dérivé de la racine arabe trilitère *qara'a* (قرأ): « déclamer », « réciter », « lire », « examiner » (cfr. Wehr, 1974, p. 753) —, a le sens étendu de « communication » ou de « message transmis par voie orale », les arabes ont toujours considéré leur langue plus qu'un véhicule de la révélation, étant donné la description que le Coran fait de soi-même. Selon le texte sacré, le Coran original (« muet », « caché ») se trouve dans le Ciel, contenu depuis la pré-éternité dans la *'umm al-kitāb*, « la mère du Livre » (cfr. *Le Coran*, 43:4), dans la matrice archétypale des Écritures, contenue, à son tour, dans « la tablette préservée » (*al-lawh al-mahfūz*). Ainsi, le Coran révélé est la copie matérielle du « Coran muet » ou « caché » du Ciel auquel seulement les grands initiés peuvent avoir accès (*ibid.* 85: 21-22) (fig. 1).



Comme on le sait déjà, dans toutes les grammaires des langues où il est présent, l'article défini est une sous-catégorie de déterminant défini, qui participe à l'actualisation du nom noyau, en indiquant, soit que le référent (la chose, l'animal, la personne dont il s'agit) est connu par les actants de l'énonciation, soit que des satellites vont suivre (adjectif qualificatif, complément de nom, proposition relative...), satellites qui permettront à l'interlocuteur d'identifier précisément ce représenté. L'article défini est donc **l'outil type de la détermination complète**.

De même, dans la « grammaire cosmique », Dieu (*Al, Il, El*), détermine tous les signes, les *representamens*, selon la terminologie de C. S. Peirce (1998 : 272-3), du monde visible. Il se place au début du monde des signifiés et s'unit à celui-ci, tel que l'article précède et s'unit au mot qu'il détermine.

2. LE LOGOS MATÉRIALISÉ

Selon l'Islam, Dieu est unique et indivisible (la doctrine du *tawḥīd*). Il a créé le monde d'en haut et d'en bas, les cieux et la terre, tout ce qui se trouve dans l'espace entre les deux et tous les êtres créés qui se trouvent en eux. Toute la création est soumise à sa puissance. Il n'y a rien au-delà de sa volonté. Il a créé seul et règne seul. Il est vivant, toujours vigilant et ne dort jamais. Il connaît tout ce qu'il y a de visible et d'invisible dans le ciel et sur la terre et rien ne lui échappe. Il fait tout ce qu'il veut et a la puissance de faire tout ce qu'il veut. Il est le maître absolu et n'a besoin de rien et de personne. Il possède toute la gloire et toute l'éternité. Il possède la maîtrise et le principe créateur. Ses noms sont les noms de la perfection. Sa commande est loi absolue. Il exerce sa maîtrise d'une manière discrétionnaire. Il n'agit pas en attendant une récompense et ne craint aucune punition. On ne peut rien exiger de lui et rien ne règne au-dessus de lui. Tous les dons qu'il accorde ils les accorde par pure générosité et tout châtiment venu de lui est juste. Sa volonté et son action ne peuvent pas être tenues responsables, mais il peut tenir responsable la volonté et l'action de l'homme. Il est incréé et existe avant la création. Il n'a pas une résidence précise, il a créé l'univers et le temps, il est éternel et omniprésent. Ses actions sont simultanées et égales. Il ne peut pas être compris par la ment ou par les sens. Il ne pense et ne se réjouit pas et ne s'attriste jamais.

Le même principe qui gouverne la grammaire divine détermine l'univers de la « grammaire humaine », où les sens sont déterminés par le jeu de l'absence et de la présence, de l'*article* et du *sukūn*, son opposé.

Si l'article arabe constitue l'élément de l'unité entre les éléments lexicaux et permet la signification d'un mot ou d'un groupe de mots, le *sukūn* a le rôle de séparer les mots et les groupes de mots, de préciser leurs sens et de rendre compréhensible le texte et le contexte. L'arabe classique, dont le Coran a été le premier ouvrage écrit, n'utilisait aucun signe de ponctuation, le seul signe à même de préciser les sens des unités sémantiques de la phrase étant le *sukūn*, traduit par une pause de durée variable dans le discours oral.

La graphie arabe appartient au groupe des graphies sémitiques consonantiques caractérisées par la représentation obligatoire des consonnes et optionnelle des voyelles et est dérivée de la graphie nabatéenne (syriaque), utilisée par les peuples arabophones de la Péninsule de Sinaï et du nord de la Péninsule Arabe, dérivée à son tour de l'aramaïque ancienne.

Manquant de signes de ponctuation écrites, les versets coraniques, sous leur forme orale, quelle que soit leur dimension, se présentent, dans leur enchaînement, comme une série de quantités syllabiques dont l'extension vocalique et la durée variable doivent être respectées par le récitant, celui-ci étant obligé de respecter aussi la durée des pauses, des silences (*sukūn*), qui interrompent la succession du discours.

Le Coran « visible », présent sous forme d'écriture tangible, est une réflexion du Logos créateur, un « double » du monde cosmique : « Mais c'est plutôt un Coran glorifié / préservé sur une Tablette (auprès d'Allah) » (*Le Coran*, 85, 21-22). Par le Livre, Dieu se manifeste sous sa forme logophanique, le Coran n'étant seulement un « discours » construit de signifiés et de signifiants sensibles qui doublent les signifiants et les signifiés suprasensibles, mais Dieu en personne, avec son Corps originaire de Signe, de Lettre, de Parole primordiale et créatrice, le signifiant matriciel qui se dévoile et attend d'être dévoilé par l'écartement du voile métaphysique qui sépare la réalité naturelle de la réalité surnaturelle.

De cette façon, le monde se dévoile d'une manière symbolique, sous sa forme solide et symétrique, dans la page blanche de palimpseste du Coran, en attendant qu'elle soit mise au jour par la raison du musulman dogmatique et par l'amour du musulman mystique.

Le regard attentif dirigé vers le Livre signifie donc l'attention totale prêtée à Dieu, l'essai de le lire par et à travers les lignes. Tant pour la raison que pour la mystique musulmane, l'ouverture du Coran signifie la ré-création du monde par explication (*tafsīr*) ou par implication, par le retour du sens vers ses origines primordiales (*ta'wīl*). L'existence du monde précède le moment de sa création, mais seulement sa création sensible et symbolique par le Coran visible donne au monde la possibilité de voir et de connaître les véritables qualités du créé. L'acte d'ouvrir le Coran représente, de ce point de vue, pour faire une parallèle avec le christianisme, un acte eucharistique de la transsubstantiation, le moment de l'incarnation de Dieu sous les espèces de la tablette et du style, le pain et le vin de l'incarnation divine.

De ce point de vue, Dieu **est** son message, il est celui qui habite le Coran — un miracle, dans la plus exacte acception étymologique du terme (lat. *mirari*, regarder avec une attention extrême, comme dans une transe hypnotique; voir aussi l'étymologie arabe où le mot « miracle », « *mu'ğiz* », « *i'ğāz* » ayant à la base la racine arabe 'ağaza ou 'ağiza, signifie « n'avoir aucune force /être dépourvu de force », d'où son sens de chose impossible d'imiter, de chose épuisante) un miracle tant *fascinans* que *horrens*, source d'autres miracles dérivés qu'il détermine.

Parlant du Coran en tant que Logos matérialisé, il faut toujours penser en « doubles » similaires aux termes saussuriens de signifié et signifiant. Tout ce qui existe sur la terre existe aussi dans le ciel métaphysique et dévoile à l'homme sa grammaire divine où l'article et le *sukūn* marquent une présence et une absence, une présence de la Présence et une présence de l'Absence ou bien ce qu'on peut appeler le Coran (message) actif et le Coran (message) latent. Ces deux pôles de la présence et de l'absence significatives envoient à l'alpha et à l'oméga des Écritures judéo-chrétiennes aussi du point de vue graphique.

En islam, le fondement transcendantal de l'écriture, contenu dans sa forme même, confère à l'écriture un caractère calligrammatique plein, car en elle se trouve l'essence du mot qui n'est pas un simple véhicule de la pensée (cf. Khatibi, 1974). Ayant donnée sa fonction théophanique de transfiguration du logos, la calligraphie a la mission de refléter, d'une manière parfaite, la Parole-Dieu, devenant ainsi une représentation figurative de la Divinité et la première clé fon-

damentale d'interprétation offerte aux non-initiés. La sacralité de la langue arabe écrite comme véhicule de transmission de la parole divine a eu un rôle de fixation spatiale du message, tel que la langue orale a permis sa fixation temporelle.

3. DE L'ABSENCE À LA PRÉSENCE

Les consonnes de l'alphabet arabe sont considérées un substrat matériel homogène dépourvu de toute marque qualitative. Seulement les « mouvements » (*ḥarakāt*), les inflexions vocaliques peuvent insuffler l'esprit dans la matière homogène des signifiants, une action qui fait les consonnes sortir du silence, de leur immobilité, en les faisant plonger dans le monde des sons, des signifiés.

De ce point de vue, les trois voyelles arabes *a*, *u*, *i* (*fathā*, *ḍamma*, *kasra*) représentent: 1) la *fathā*, le dévoilement, 2) la *ḍamma*, l'ascension et 3) la *kasra*, la descente, toutes les trois étant considérées par la mystique islamique comme surgies du centre de leur création qui est le *sukūn*, le silence, l'immobilité éloquente de Dieu. Selon 'Ibn 'Arabī (*apud* Yousef 2008), la *fathā* symbolise le dévoilement de l'existence, la *ḍamma*, la transcendance, et la *kasra*, la corporalité.

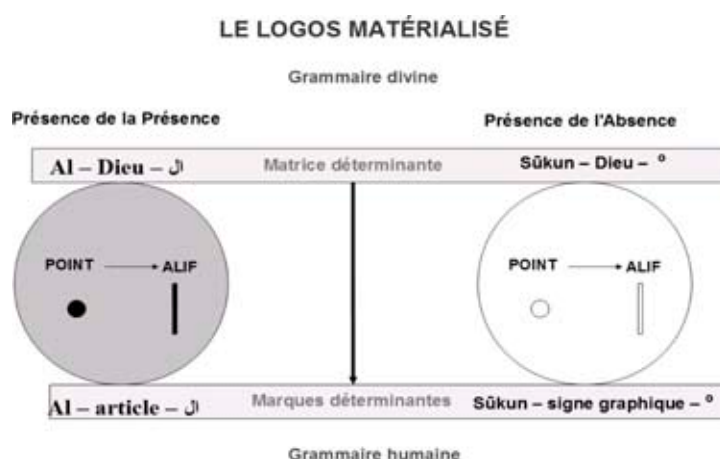
Les trois voyelles suggèrent, dans l'ordre transcendantal, trois mouvements: 1) la *fathā* correspond au mouvement parti du centre; 2) la *ḍamma*, au mouvement dirigé vers le centre; 3) la *kasra*, au mouvement autour du centre.

Par cette action, les consonnes (la matière), deviennent mots et reçoivent le sens, le signifié. Et tout comme rien ne bouge dans le monde que par l'ordre du principe immuable (Dieu), ainsi dans le monde des lettres aucun mouvement phonétique ne se manifeste que par le principe du silence, de l'immobilité (*sukūn*). Le premier son est surgi du centre du *sukūn* qui est le point primordial caché (cf. 'Al-'Alawī *apud* Akkach 2005: 69), le même point (Dieu) qui constitue le point d'origine de l'alif. Par extrapolation, le point est Celui (*El, Al*) qui « définit » la matière des consonnes et aussi la sphère du *sukūn* qui contient les sons.

Parlant de la création du premier homme, le Coran affirme : « (...) dès que Je l'aurais harmonieusement formé et lui aurais insufflé Mon souffle de vie... » (*Le Coran* 15 : 29). À partir de ce verset, Ibn 'Arabī compare les consonnes impossible d'être prononcées telles quelles et les voyelles constituant leur esprit avec la création de l'homme, matière douée d'esprit. Ainsi, les voyelles sont les seuls éléments qui peuvent donner un sens à la matière des consonnes, afin de les faire signifier, les consonnes étant des corps morts que seulement les voyelles peuvent vivifier. En outre, selon ce modèle créationniste, les consonnes sont les réceptacles préparés par Dieu pour qu'elles puissent recevoir son souffle, pour qu'elles soient à même de recevoir Lui-même, lui permettant de se révéler.

Ce processus de vivification de la matière correspond aussi, à un second niveau de signification, à la première étape cosmologique quand le monde est sorti du *sukūn*, du silence, de l'immobilité, du chaos primordial qui renfermait en lui les possibilités virtuelles de la manifestation de la matière. À ce processus correspond aussi, au niveau de la langue, l'augmentation des signes diacritiques sous forme de point ou de groupe de points placés au-dessous ou au-dessus des lettres, en tant que première étape d'organisation et d'individualisation de la matière amorphe.

Pour le mystique musulman, le monde créé est un monde bipolaire, un monde dont l'existence est conditionnée 1) par la présence (*ḥudūr*) et 2) par l'absence (*ḡiyāb*). Tout élément existant possède une présence notionnelle, même la non-existence. Ainsi, la bipolarité coranique de ce qui est vu et de ce qui n'est pas vu (le Coran révélé et le Coran muet, caché) n'est que l'expression de la présence et de l'absence visibles de Dieu — article et, en même temps, *sukūn*, élément qui définit tout par le son ou par le silence (fig. 2).



De l'autre côté, chaque élément créé représente : a) une présence en soi, mais latente, située au niveau de la possibilité et 2) une présence proprement dite, une présence réalisée, dont la réalisation la qualifie comme présence. Dans ce dernier cas, la présence pleine, réalisée, d'un élément créé est une présence qui se met en contact avec les présences des autres éléments créés, en constituant un réseau de présences qui permet aux éléments créés d'interagir et de constituer de cette manière le monde des signifiés. Au contraire, la présence en soi, latente, constitue en réalité une absence. Car la simple existence physique ne peut pas assurer aprioriquement la présence.

Au niveau humain, ce qui compte n'est pas ce qui existe, mais ce qui se rend présent et qui interagit, en tant qu'existant, avec les autres existants. Ceci est valable pour tous les éléments de l'univers, donc aussi pour les éléments de l'écriture, pour les consonnes signifiées par le point (les diacritiques), dont les voyelles donnent la vie et dont l'enchaînement assure la présence significative dans le monde.

Dans cette perspective, la cosmologie arabe définit quatre types de présence : 1) primordiale, 2) divine, 3) humaine et 4) de la parole, la première représentant la *causa prima* des autres trois.

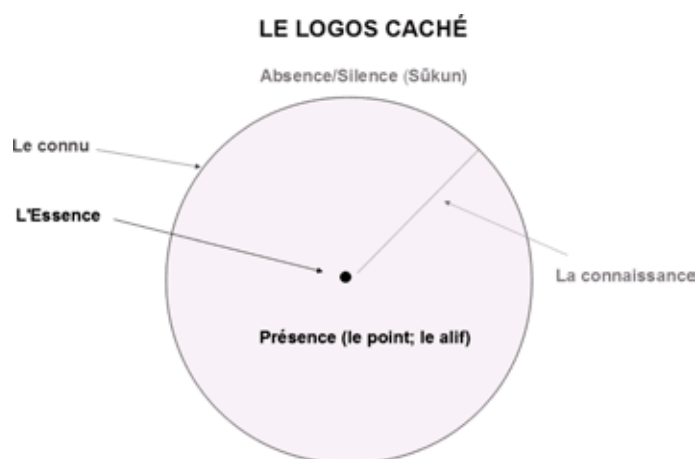
4. STRUCTURES HUMAINES, STRUCTURES DIVINES

Les arabes de la période classique, influencés par la philosophie grecque, voyaient dans la géométrie la base de l'architecture cosmique. Ils considéraient aussi, comme base de la géométrie, le mouvement imaginaire du point, son principe générateur. À son tour, le point était considéré le signifiant du numéro « 1 » et du alif avec lesquels il partageait le même signifié

ontologique. Le point était vu comme principe de la dimension, malgré le fait qu'on ne lui reconnaissait aucune dimension, tout comme le numéro 1, considéré comme principe de tous les numéros, malgré le fait qu'il n'était pas considéré un numéro en soi.

La présence primordiale est la présence de Dieu qui précède, du point de vue conceptuel, tout ses attributs, y compris ses attributs essentiels : a) l'unicité, b) l'absolu c) le « Un ». Dans l'état primordial, même si Dieu a une présence conceptuelle, elle est en quelque sorte latente, pas encore manifeste. Cette présence primordiale, latente, de l'essence a été considérée par les mystiques musulmans comme signifiée par le point, le principe primordial de la géométrie. Mais pour eux, surtout pour Al-Ḥallāj (env. 858-922), le point représentait *le sens* de l'unité, non pas l'unité en soi. Par conséquent, *le point*, *le cercle* et *la ligne* comme éléments basiques de l'alphabet en tant que forme divine, étaient déterminants. Al-Ḥallāj affirmait quelque part que le cercle n'a pas de porte, qu'il est complètement fermé, et que le point placé au milieu constitue le sens de la vérité. Autrement dit, le cercle (voir la forme du *sukūn* graphique) est l'espace de la divinité, son signifiant, dont le point est le signifié.

Appliquant à l'alphabet arabe la théorie du cercle et du point, le mystique musulman Al-Jīlī (1365-1424) affirmait qu'en réalité le point ne peut pas être vu, car son essence est indivisible, pendant que sa manifestation dans le monde perceptible est divisible. Ainsi, ce qu'on appelle « point » est l'expression du point en tant que réalité douée d'une substance singulière et indivisible. Selon cette théorie, le point est le plus petit élément de la géométrie, dont la répétition produit une ligne (*alif*), qui, répétée à son tour, produit une plane, qui, répétée à son tour, produit un volume. Ainsi, le point représente Dieu comme Mystère de l'Essence. L'existence primordiale de la Divinité a été suivie d'un premier acte, celui de la connaissance de Dieu à l'égard de son propre essence, de sa puissance et de sa totalité infinie. De cette manière, la connaissance divine de soi est le premier acte qui détermine l'Essence (fig. 3).



La connaissance implique, à son tour, les éléments suivants : 1) *le connaisseur* (celui qui connaît), constitué par l'Essence; 2) *le connu*, constitué par les attributs de l'Essence; 3) la connaissance, constituée par la relation des deux éléments précédents. Ce processus est symbolisé par un cercle où : a) l'Essence est le point, b) le cercle, constitué par une multiplicité de points et déterminé par le point qui est son centre, est le connu et c) les rayons émanées du

point placé au milieu du cercle est la connaissance. Ainsi le point et le cercle deviennent la représentation géométrisée, abstraite, de Dieu.

Appliquant à l'alphabet la théorie selon laquelle le numéro « 1 » contient en soi tous les autres numéros, Ibn 'Arabī affirmait que le *alif* tient deux formes ou deux dimensions : 1) une forme graphique constituée par une ligne verticale, et 2) un son similaire, en quelque sorte, au stop glottal *hamza*. Pour lui, le *alif* est la lettre primordiale contenant en soi tous les autres lettres, il est le premier et le tout, tout comme Dieu est le premier et le tout. Quand il est prononcé, le *alif* est un souffle pur qui n'est pas obstrué par rien, il provient de l'Essence divine, sa matrice originaire, et contient toutes les autres articulations de la langue arabe, occlusives, gutturales, palatales, fricatives. Dans le cercle, le *alif* est, du point de vue arithmétique, le numéro « 1 », du point de vue géométrique, une ligne et du point de vue calligraphique, le diamètre du cercle où se produit l'individualisation des autres consonnes.

Par conséquent, le *alif* et, par extrapolation, l'article '*al*' constituent la première forme de l'Unité qui émane du point impossible de définir. Al-Jīlī observait que le *alif* se trouve à un point distance du point, car deux points constituent déjà un *alif*. Ainsi, le *alif* est la première représentation de Dieu.

Même si toutes les théories cosmologiques concernant ce sujet ont été formulées après la révélation coranique, la question semble plus ancienne remontant au moins à l'époque pré-islamique si on pense au culte des bethels (*beth-el*, « maison de Dieu ») pratiqué en Palestine et dans la Péninsule Arabe. Les bethels étaient des colonnes de pierre, similaires aux menhirs celtiques, véritables *axis mundi*, si on évoque le terme de Mircea Eliade (2005), qui servaient à garder la présence de Dieu parmi les hommes ou bien à assurer une liaison entre l'homme et la divinité, ayant une fonction de temple. Dans les territoires habités par les bédouins, les bethels étaient, d'habitude, placés par paires symbolisant les principes masculin et féminin et ils étaient de deux types: 1) permanents, placés dans certains endroits; 2) mobiles, accompagnant la tribu et ayant au combat le rôle d'assurer la présence et la protection divines, fonction similaire au tabernacle chez les hébreux. Leur forme similaire à celle du *alif* arabe nous semble évidente.

Ainsi, à partir du point, centre du cercle, à travers la ligne, le Logos créateur manifeste son essence au niveau du logos humain, il l'articule et lui donne des sens. Le Point devient ligne, puis cercle, il vient du silence et retourne dans le silence des essences, dans le *alif* contenu par le *sukūn* de l'éternité.

BIBLIOGRAPHIE

*** (2000-2001): *Al-Qur'an*. London: Islamasoft Solutions.

Akkach, Samer (2005) : *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany : State University of New York State Press.

Al-Jili, Abd al Karim (2000) : *Universal Man*. Titus Burckhardt, ed., transl. Cheltenham: Beshara Publications.

- Arafat K. El-Ashi Ph. D. ed., rev. (1996) : *The Meaning of the Glorious Qur 'an*. English transl. Marmaduke M. Pickthall. Beltsville (MD) : Amana Publications.
- Buhl, Frants (1921) : *Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit Prof. Dr. H. Zimmern, Prof. Dr. W. Max Müller und Prof. O. Weber* [herausgegeben von Frants Buhl]. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel.
- Eliade, Mircea (2005) : *Sacral si profanul*. Bucuresti : Humanitas
- Ellis, Ralph (2004) : *Eden in Egypt. A translation of the Book of Genesis out of the original Egyptian text*, Cheshire (UK): Edfu Books.
- Khatibi, Abdelkébir (1974) : *La blessure du nom propre*. Paris : Denoel.
- Peirce (1998) : *A Syllabus of Certain Topics of Logic. The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. vol. 2 (1893-1913), edited by the Peirce Edition Project. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Wehr, Hans (1974) : *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. By Milton J. Cohen. Ithaca (NY) : Spoken Languages Services, Inc.
- Yousef, Mohamed Haj (2008) : *Ibn 'Arabī – Time and Cosmology*. New York : Routledge.